

ГОДЪ XXII. ЖИВАЯ СТАРИНА. 1913 г.

Евгеній Аничковъ.

ИЗЪ ПРОШЛАГО КАЛИКЪ ПЕРЕХОЖИХЪ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Д. Смирнова, Екатерининскій кан., № 45.
1913.

Изъ прошлаго каликъ перехожихъ.

Мало извѣстно о происхожденіи и исторіи нашего духовнаго стиха. Все, что можно сказать объ этомъ, почерпается обыкновенно изъ него же самого. „Стихъ о сорока каликахъ со каликою“ и стихъ названный „Воскресеніе. Иванъ Богословъ“ берутся какъ характеристика создавшей его среды. Она—не совсѣмъ народная. „По очевидному вліянію книжному на составъ духовныхъ стиховъ,—писалъ Буслаевъ,—надобно полагать, что они обязаны своимъ происхожденьемъ не простонародью вообще, а избранной массѣ, которая впрочемъ, не составляла особаго сословія, а только случайно являлась въ видѣ корпораціи. Всякій книжный человѣкъ могъ входить въ эту корпорацію, но, безъ сомнѣнія, не всѣ члены ея были людьми грамотными, такъ какъ и теперь поютъ духовные стихи безграмотные слѣпцы“ [1]. Но что такое эта „избранная масса“? Просто народные грамотѣи, одинаково изъ высшихъ и низшихъ слоевъ населенія? Во всякомъ случаѣ церковь оказывается тутъ не при чемъ. Гдѣ связь съ нею? Между церковью и духовнымъ стихомъ, какъ причина розни, стоитъ главное его содержаніе: апокрифъ. Значитъ ли, что самостоятельно, совершенно такъ же „естественно“ какъ „естественно“, т.-е. по принципу humanum errare est, возникло язычество, колыбель поэзіи, на смѣну прежней новымъ и вящшимъ заблужденіемъ явилась поэзія двоевѣрія, ересей, богомильства, христіанской миѳологіи—апокрифическій духовный стихъ? Это была уступка христіанства, если не компромиссъ, то приспособленіе. Народъ отвѣтилъ пѣсней на встрѣчу вносимому въ его среду свѣту Христова ученія, и пѣсня эта—духовные стихи. Ихъ надо изучать въ зависимости отъ отреченныхъ книгъ, съ ихъ легендами, вошедшими позднѣе въ составъ сказокъ. Такъ говоритъ историко-литературная vulgata.

Однако, вчитавшись повнимательнѣе въ стихъ „о сорока каликахъ со каликою“ можно добиться болѣе точнаго представленія, чѣмъ „избранная масса“. Прежде всего передъ нами самымъ опредѣлен-

[1] Ѳ. И. Буслаевъ. Народная словесность Спб. 1887, стр, 455. Сб. отд. р. яз. и сл. Имп. Ак. Н. т. XLII, № 2.

нымъ образомъ—паломники. Въ качествѣ таковыхъ и надо разсматривать пѣвцовъ и составителей духовныхъ стиховъ. Паломничество коренная, опредѣляющая ихъ значеніе среда.

Насколько рано распространилось у насъ паломничество и богомольство, видно изъ слѣдующихъ фактовъ. Мы встрѣчаемъ извѣстіе о томъ, что люди ходятъ на роту въ Ерусалимъ [1], т.-е. этимъ паломничествомъ заканчивались даже простые частные распри и споры. Выраженіе: „рота“ несомнѣнно относитъ насъ къ глубокой древности. Церьковь, судя по Псевдо-Владимирову Уставу, очень рано начала добиваться, чтобы паломники и прощенники были признаны людьми церковными [2]. Можно ли тогда сомнѣваться въ томъ, что хожденіе на богомолье поощрялось церковью очень рано? На это указываетъ особенно находящееся среди каноническихъ статей запрещеніе ходить на богомолье бѣднымъ людямъ [3]. Только при распространенности богомолья могло возникнуть такое увѣщаніе. А среди прочихъ Псевдо-Владиміровъ Уставъ считаетъ церковными людьми еще слѣпца, хромца, калѣку. Что слѣпецъ, хромецъ, прощенникъ, калѣка подводятъ насъ къ каликамъ перехожимъ, на это я и вижу вполнѣ ясное указаніе въ духовномъ стихѣ о „сорока каликахъ со каликою“. Сюжетъ „Стиха о сорока каликахъ со каликою“ [4]—излюбленный на Руси отъ Кіево-Печерскаго Патерика [5] до повѣсти о Саввѣ Грудцынѣ разсказъ объ козняхъ и соблазнахъ злой жены, схожій съ исторіей молодого Іосифа и его собственной продѣлкой надъ братомъ Веньяминомъ по Библіи. Но это только сюжетъ, фабула, внѣшность. Существеннѣе бытовыя черты.

Сюжетъ прекраснаго Іосифа, соединенный съ сюжетомъ Веньямина, отлично подходилъ къ тому, чтобы прославить и возвеличить каликъ. Они не какіе-нибудь „воры-разбойники“, а благочестивые пилигримы, идущіе ко Гробу Господню. Ихъ, конечно, не совратить никакими женскими прелестями, хотя бы обольстительницей была сама

---

[1] Статья „Дубенскаго сборника“, Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. II, LVII, стр. 314. Сборникъ отд. русск. яз. и слов. Ак. Наукъ т. XII. и Вопрошаніе Ильино. Памятники др. р. каноническаго права. Спб. 1880. I, 61—62.

[2] Текстъ у Лейбовичъ. Сводная Лѣтопись, Спб. 1876. стр. 298; ср. Голубинскій Исторія русск. церкви I_2, I, стр. 422.

[3] Вопросы Кирика § 12; П. др. р. к. пр. I, 27; сужу о томъ, что это касается бѣдныхъ по аналогіи съ увѣщаніемъ бѣдныхъ не идти въ монахи; аргументъ тотъ же: не надо уклоняться отъ труда подъ видомъ благочестія.

[4] Я пользовался слѣд. изводами этого стиха: Кирша Даниловъ Др. р. стихотв. изд. Шеффера Спб. 1901, стр. 93—100. тоже Безсоновъ, Калѣки перехожіе. М. 1861, стр. 7, № 4; Безсоновъ, тамъ же, стр. 21, № 6 (изъ сборника Даля); Рыбниковъ, Пѣсни. Москва. 1860, I, 39, тотъ же стихъ у Безсонова, стр. 20, № 5; Гильфердингъ. Онежскія былины 2-е изд., Спб. 1894—1900, №№ 72, 86, 96, 173, 301; Григорьевъ, Архангельскія былины, Спб. 1904, стр. 179, № 8 (44); Ончуковъ, Печорскія былины. Спб., 1904 г., № 47.

[5] Разумѣю исторію Моисея Угрина въ изд. Яковлева, стр. CXLIV и слѣд.

княгиня Апраксія. Весь несложный замыселъ стиха ведетъ въ опоэтизированью каликъ, называемыхъ „добрыми молодцами“, а то даже богатырями [1]. Идутъ они отъ монастыря Боголюбова [2] или изъ самой Корелы богатой [3] или изъ города Мурома [4],

ко граду Еросо́лиму.
Ко святой святыни Богу помолитесе
А во Ердань рѣки окупатисе [5].

Когда они „становятся во единый кругъ“, чтобы просить милостыню, любо глядѣть на нихъ, любо и слушать;

А и будутъ въ городе Кеевѣ
Середи двора княженецкова,
Ключи-посохи въ землю потыкали,
А и сумочки изподвесили,
Подъсумочья рыта бархата;
Скричатъ калики зычнымъ голосомъ:
С теремовъ верхи повалилися,
А з горницъ охлупья попадали,
В погребахъ питья сколыбалися [6].

Ничего нѣтъ и не можетъ быть жалкаго, униженнаго, просительнаго въ той милостыни, которую они просятъ. Что милостыня гораздо выгоднѣе всякой „золотой горы“, и „рѣкъ медвяныхъ“, и „садовъ да съ виноградами“, потому что все это могутъ отнять „вельможи люди пребогатые“—это разъяснено въ стихѣ „Вознесенье: Иванъ Богословъ“ [7]. Поэтическая идеализація каликъ перехожихъ, конечно, представляетъ дѣло такъ, какъ желательно, а не какъ было на самомъ дѣлѣ, но намъ важна именно идеализація; она говоритъ про каликъ:

Будутъ они сыты да и пьяны
Будутъ и обуты и одѣты,
Они будутъ тепломъ да обогрѣты,
И отъ темныя ночи пріукрыты [8].

Эта же идеализація, когда встрѣчаютъ калики Владимира, заставляетъ его послать ихъ въ „стольный Кіевъ градъ“ и тамъ сама княгиня приметъ ихъ и приметъ не какъ-нибудь, а посадитъ

---

[1] Гильф. № 72; Григорьевъ № 8; Рыбн. и Безсон. №№ 4, 5 (стихъ Рябинина) и 6, и Онч. № 47.
[2] Кирша Дан. Безс. № 4.
[3] Безс. № 6.
[4] Гильф. № 173.
[5] Гильф. № 72 стихи 25—29.
[6] Кирша Данил. стр. 95. у Безс. № 4 стихи 81—89.
[7] Съ этихъ стиховъ и начинается сборникъ Безсонова.
[8] Безс. № 3 стихи 114—118.

За те столы убраныя;
А и столники, чашники
Поворачиваютъ, пошевелеваютъ
Своихъ они приспѣшниковъ;
Понесли-та евства сахарныя,
Понесли питья медвяные,—
А и те калики перехожия
Сидятъ за столами убраными.
Убираютъ яства сахарныя
А и те веть пьютъ питья медвяныя
И сидятъ они время-часъ другой [1].

Итакъ, калики перехожіе за пиромъ. Одна версія стиха даже называетъ его „столова богатырская“ [2]. Если вѣрить на слово этой бытовой чертѣ каличьяго стиха, окажется, что въ памяти сказителей XVIII и XIX вв. сохранился образъ калики, угощаемаго на пиру въ качествѣ нищей братіи т. е. по особому, не въ примѣръ другимъ участникамъ княжескаго пира, сказителямъ богатырской эпопеи и скоморохамъ[3].

Стихъ о „сорока каликахъ со каликою“ уже этимъ намекаетъ на особыя отношенія каликъ-паломниковъ съ княжескими сѣнями, гдѣ пируетъ его дружина. Объяснивъ себѣ эти отношенія мы и уяснимъ себѣ загадочное прошлое духовнаго стиха. Уже давно было замѣчено, что въ каждомъ поэтическомъ произведеніи, изучаемомъ лишь по болѣе позднимъ изводамъ, древнее—въ такихъ подробностяхъ, которыя придаютъ ему характеръ несообразности, и потому именно на самое странное, кажущееся подробностью, вовсе не важной для общаго замысла, и слѣдуетъ обращать самое тщательное вниманіе. Такой несообразностью мнѣ представляется въ разбираемомъ стихѣ эпизодъ самосуда [4]. По версіи Кирши Данилова, отправляясь въ путь, калики перехожіе положили слѣдующій завѣтъ:

А в томъ-та веть заповедь положена:
— Кто украдетъ, или кто солжетъ,
— Али кто пуститца на женской блудъ,
— Не скажетъ болшему атаману,

---

[1] Кирша Даниловъ, стр. 95;—у Безс. № 4 стихи 118—128.

[2] Гильф. № 96 стихъ 47.

[3] Вс. Миллеръ. Очерки I. с. стр. 52—63.

[4] Эпизодъ самосуда забывается чрезвычайно рѣдко, о немъ не упоминалъ лишь Рябининъ, но его стихъ въ сущности не только не оконченъ, а просто совершенно другой. Эпизодъ самосуда см. Гильф. 72, 96, 173, 301, Кирша Даниловъ у Безс. № 4, Григорьевъ № 8 (44) и Ончук. № 47.

— Атаманъ про то дело проведаетъ,—
— Едина оставить во чистомъ поле
— И окопать по плеча во сыру землю [1].

Собразно этой „заповѣди", когда обнаружена княжеская чашка, подложенная княгиней [2] или Алешей Поповичемъ [3] въ „подсумочку" атамана или его брата Касьяна Офонасьевича [4], либо Михайловича [5], либо Ѳомы Ивановича [6] или Михайла Касьянова [7], иногда по слову самого мнимаго преступника [8] и совершается самосудъ. Въ самомъ этомъ эпизодѣ еще не только нѣтъ несообразности, но онъ вполнѣ логиченъ, усиливая самое поэтизацію: калики не только не „воры—разбойники", но при малѣйшемъ подозрѣніи они готовы казнить виновнаго товарища самой страшной казнью. Значитъ, моментъ самосуда можетъ вытекать изъ основного замысла и въ немъ одномъ нельзя видѣть какой-либо древней, забытой, но существенно важной черты. Такъ—казалось бы. Пойдемъ однако съ другой стороны. Почему такимъ коварнымъ и жестокимъ оказался по отношенію каликъ дворъ Владимира? Откуда это желаніе заставить именно князя совершить несправедливость? Онъ правда не всегда поступаетъ хорошо и въ другихъ былинахъ; но почему тогда не могутъ богатыри справиться съ каликами и вернуть ихъ назадъ? Олеша Поповичъ [9] и Никита Романовичъ возвращаются ни съ чѣмъ, а Добрынѣ Никитичу удается лишь хитростью и лестью заставить каликъ произвести обыскъ [10]. Почему? Оттого, что они не калики, а богатыри, либо, и не будучи богатырями, такіе, что съ ними не совладать? Вотъ тутъ нѣкоторая несообразность. Если бы эпизодъ о заповѣди или зарокѣ каликъ совершить самосудъ долженъ былъ усилить впечатлѣніе отъ честности каликъ, вовсе не нуженъ былъ бы эпизодъ борьбы съ каликами княжескихъ богатырей. Тогда развитіе дѣйствія торопилось бы скорѣе къ чуду, спасающему мнимо провинившагося калику и доказывающему его ненависть [11]. Но дѣло обстоитъ не такъ. Калики борятся. Мало того, они возвращаются назадъ въ Кіевъ и уличаютъ князя [12].

---

[1] Безс. № 4 стихи 22—30; Кирша Дан. стр. 94.
[2] Гильф. №№ 72, 96 и др. Безс. № 5
[3] Кирша Даниловъ у Безс. № 4 стихи 156—160.
[4] Гильф. №№ 72 и 301; Кирша Даниловъ у Безс. № 4.
[5] Гильф. № 173 и Григорьевъ № 8 (44).
[6] Гильф. № 96.
[7] Безс. № 6.
[8] Гильф. № 72.
[9] Гильф. №№ 72, 96, 173; Григорьевъ № 8 (44); Безс. № 4.
[10] Григорьевъ № 8 (44).
[11] Во всѣхъ версіяхъ см. пр. 9-ое.
[12] Эпизодъ чуда на лицо во всѣхъ полныхъ версіяхъ, но онъ разнообразится; у Кирши Данилова чудо однако лишь въ томъ, что закопанный Касьянъ Михайловичъ остался живъ.

Вотъ этотъ моментъ борьбы каликъ съ княземъ или его богатырями въ связи съ мотивомъ о самосудѣ или, иначе: о самостоятельной юрисдикціи каликъ, представляется мнѣ основнымъ содержаніемъ стиха, отражающимъ древнія бытовыя отношенія. И наша церковь, какъ и церковь запада добивалась собственной юрисдикціи надъ церковными людьми, среди которыхъ мы находимъ прощенника, хромца, слѣпца, т.-е. каликъ. Не этимъ ли и представлялись сильными калики? Не отсюда ли—ихъ распря съ Владиміровымъ (въ данномъ случаѣ Владиміра, какъ типичнаго князя, окруженнаго богатырями-дружинниками) дворомъ и распря какъ разъ по тяжебному дѣлу? А если такъ, то вотъ – наглядный показатель несомнѣнной связи церкви съ особыми пѣвцами-паломниками. Нужды нѣтъ, что почти всегда апокрифиченъ репертуаръ каликъ. Церковь старательно „исправляла“, но не всегда могла исправить даже строго-церковныя книги; она должна была исправлять и каличьи стихи, а это послѣднее было, конечно, всего труднѣе; отсюда--разрывъ съ каликами, уклонъ каликъ въ ереси и расколъ; тамъ удержаться на высотѣ было легче, съ тѣхъ поръ какъ церковь, уже болѣе не нуждаясь въ каликахъ, стала лишь терпѣть ихъ и терпѣть только какъ нищихъ, отнюдь не допуская ихъ учительства.

Полученные изъ разбора духовнаго стиха „О сорока каликахъ со каликою“ выводы подтверждаются извѣстіемъ двухъ интереснѣйшихъ записей, извлеченныхъ проф. Д. В. Айналовымъ изъ Отчета Имп. Публичной Библіотеки за 1894 [1].

Первая запись:

„Въ лѣто 6671 (= 1163). Поставиша Іоана архіепископомъ Новоугородоу. При семъ ходиша во Іерусалимъ калицы і при князе рустемъ Ростиславе († 1168).

„Се ходиша изъ Великаго Новагорода отъ святой Софѣи 40 мужъ каліици ко граду Іерусалимоу ко гробу Господню. И гробъ Господень целоваша и ради быша. И поидоша, вземше благословеніе у патріарха и святыя мощи. И пріидоша въ Великій Новгородъ къ святей Софѣи. И даша святыя мощи въ церковь владыки Іоаноу святымъ церквамъ на священіе, а собору святые Софѣи даша копкарь, во веки имъ кормленіе, а собѣ во вѣки славы оукоупиша. И святый владыка Іванъ и весь соборъ священническій благословиша ихъ всѣхъ 40 моужь. И поидоша по градамъ съ великою радостию, славящи Бога. Пріидоша въ Русу къ святому

[1] Д. Айналовъ. Нѣкоторыя данныя русскихъ лѣтописей о Палестинѣ, стр. 14–16 отд. оттиска изъ Русскаго Паломника; Отч. Имп. Публ. Библ. за 1894, стр. 113–115 (Х. М. Лопарева).

Борису и Глѣбоу; аже седитъ соборъ, ины даша имъ святые мощи; а оу святого Бориса и Глѣба стоятъ 6 мужъ притворянъ и ины даша имъ скатерть во веки имъ кормленіе. И благословишася у собора вси 40 моужъ и поидоша по градомъ. И пріидоша во градъ Торжокъ къ святому Спасоу; аже седитъ соборъ, святого Спаса священники; они же даша имъ святые мощи святымъ церквамъ на освященіе; аже стоятъ у святого Спаса 12 моужъ притворянъ, ины даша имъ чашу свою во веки имъ кормленіе".

Значеніе этой, на первый взглядъ, болѣе ранней записи, повидимому, опредѣлится вполнѣ только изъ слѣдующей; однако уже сразу бросается въ глаза, что это древнее упоминаніе о „сорока каликахъ", извѣстныхъ намъ изъ духовныхъ стиховъ, представляетъ ихъ людьми церковными. Они исполняютъ по представленію автора записи важное дѣло: доставляютъ мощи и священные предметы въ церкви. Путь ихъ лежитъ свободно „по градомъ", но въ Русу и въ Торжокъ они приходятъ, когда тамъ засѣдаетъ „соборъ", т. е. съѣздъ приходскихъ священниковъ. Подаренные каликами священные предметы: скатерть, копкарь, чаша, дарятся церковнымъ людямъ клирошанамъ и притворянамъ и отъ нихъ „на вѣки имъ кормленіе".

Вторая запись:

„Въ лѣто 6837 (=1329). Ході князь великии Иванъ Даниловичъ в Великій Новгородъ на мироу. И постояше въ Торжкоу, и пріидоша къ нему святого Спаса притворяне съ чашею сію 12 мужъ на пиръ. И воскликнуша 12 моужь, святого Спаса притворяне: „Богъ дай многа лѣта великому князю Ивану Даниловичю вся Роуси. Напой, накорми нищихъ своихъ". И князь великии вопросилъ бояръ и старыхъ моужь новоторжцевъ: „Что се пришли за моужи ко мнѣ?". И сказаша ему моужи новоторжци: „То, господине, моужи святого Спаса притворяне; а ту чашоу даша имъ 40 моужь калици, изъ Ерусалима пришедше". І князь велики, пришедше, посмотрѣвъ оу нихъ въ чашу, а постави ея на тѣмя свое и рече имъ: „Что, брате, возмете оу мене въ сію чашю вкладе?" И тако рекоша ему притворяне: „Чимъ, господине, насъ пожалуешь, то возьмемъ". И князь велики даше имъ гривну новую вклада. „А ходите ко мнѣ во всякую недѣлю и емлите у мене две чаши пива, а третюю меду. Такъ-же ходите къ намѣстникомъ моимъ, и ко посадникомъ, и по бракомъ, а емлите собѣ по три чаши пива. А кто сію чашу избесчинитъ, инъ дастъ гривну золота да 6 берковсковъ меду князю и владыки. А кто на васъ подеретъ вотолу, инъ дастъ три крошни нитей, а цѣна имъ полтора рубля".

Раньше чѣмъ взвѣсить значенiе второй записи во всей полнотѣ, мнѣ хочется обратить вниманiе на слова: „и по бракомъ“. Церковные люди, владѣльцы подаренной имъ каликами чаши, притворяне церкви Спаса, получаютъ право ходить по бракамъ и взимать себѣ три чаши пива. Рѣчь тутъ идетъ очевидно не о церковномъ бракѣ; пиво аттрибутъ брачнаго пира, т. е. свѣтской, унаслѣдованной отъ язычества его части; это тотъ бракъ, что бичуютъ наши древнѣйшiя проповѣди, классическое мѣсто пѣсенъ и плясокъ. Свѣтъ на происхожденiе и смыслъ обѣихъ записей проливаетъ прежде всего это упомянутое во второй записи присужденiе княземъ притворянамъ церкви Спаса нѣкоторой „десятины“. Употребляю нарочно это выраженiе, чтобы вызвать представленiе о связи по духу записей о „сорока каликахъ“ съ Псевдо-Владимировымъ Уставомъ. Вотъ—церковные люди, которымъ не только разрѣшается (или которые претендуютъ на полученiе подобнаго разрѣшенiя) побираться по бракамъ, при чемъ оскорбителямъ ихъ угрожаетъ штрафъ въ пользу князя и владыки, но принадлежитъ и нѣкоторое право на часть княжескаго достоянiя обязательное и для намѣстниковь и посадниковъ. Притворяне не добиваются церковной юрисдикцiи, какъ слѣпцы, хромцы, прощенники и т. п., упомянутые въ Псевдо-Владимировомъ Уставѣ. Они остаются подъ защитой князя, но защищаетъ ихъ и владыка. Таково правовое положенiе притворянъ, которое имъ приписываетъ вторая запись. Выгоды, которыя приходятся или должны прiйтись на долю церковныхъ людей Новоторжскаго Спаса очевидно и вызвала вторую запись т.-е. разсказъ о посѣщенiи Иваномъ Даниловичемъ Торжка и встрѣчи съ притворянами. А первая запись? Проф. Айналовъ призналъ, что упоминаемая тутъ чаша та же, что и во второй записи. Мнѣ кажется, что это тѣмъ болѣе такъ, что первая запись и возникла-то подъ влiянiемъ второй. Она не старше, а моложе второй, хотя сообщаемыя въ ней событiя и отнесены ко времени на двѣсти лѣтъ болѣе древнему. Правда, въ первой записи названы еще и другiя церкви: новгородская Софiя и церковь свв. Бориса и Глѣба. Но какъ можно судить по началу первой записи: „Поставиша Iоана архиепископомъ Новоугородоу. При семъ ходиша во Iерусалимъ калицы i при князе рустемъ Ростиславе“, передъ нами отрывокъ какого-то извода Новгородской лѣтописи, такъ что вполнѣ естественно было упомянуть и другiя такiя же святыни въ Новгородской землѣ.

Итакъ, мы имѣемъ отъ XVI в. извѣстiе о притворянахъ, получившихъ отъ князя привилегiи, въ числѣ которыхъ—право взимать на свадьбахъ въ свою пользу налогъ ввидѣ трехъ чашъ пива. Это единственное достовѣрное. Но намъ важно, что привозъ священныхъ предметовъ, дающихъ „во веки имъ кормленiе“ приписанъ сорока каликамъ. Тутъ несомнѣнно подтвержденiе того, что калики близки церкви; они ей не безразличны; это люди свои. Церковь т.-е. клиро-

шане придаютъ имъ большое значенiе. Ихъ путешествiя во святую землю заносятся въ лѣтопись. На нихъ ссылаются при указанiи того, откуда святыни, совершенно такъ же, какъ во Францiи въ церкви св. Динисiя подъ Парижемъ жонглеры-клерики, пѣвшiе chansons de geste на ярмаркѣ въ день Индикта сообщали о происхожденiи хранившихся у св. Динисiя священныхъ предметовъ и мощей. Это послѣднее мы знаемъ изъ старо-французскихъ chansons de geste: Fierabras и Pélérinage de Charlemagne. То, о чемъ у насъ говоритъ лѣтописная запись XVI в., на западѣ, дѣйствительно, имѣло мѣсто въ XII.

Дальнѣйшiй свѣтъ на прошлое нашихъ каликъ и должны пролить нѣкоторыя новыя свѣдѣнiя о происхожденiи старо-французскихъ chansons de geste.

Недавно наблюденiю надъ такими chansons de geste какъ Fierabras и Pélérinage de Charlemagne суждено было получить самое неожиданно большое значенiе. Прежде всего Пѣснь о Роландѣ—эта самая знаменитая изъ всѣмъ мiровыхъ эпопей, была поставлена въ самую тѣсную зависимость отъ монастыря въ Ронсельванскомъ ущельѣ. Тамъ показывали славные доспѣхи Роланда, тамъ показывали и могилу героя, и мѣсто битвы. Кому показывали? Кто могъ видѣть все это въ глухомъ и отдаленномъ монастырѣ въ забытомъ ущельѣ Пиренеевъ? Отвѣтъ не заставилъ себя ждать. Все это показывали цѣлымъ полчищамъ паломниковъ всѣхъ нацiй, шедшихъ на поклоненiе къ ракѣ Якова Кампостельскаго въ Испанiи. Пѣсня о Роландѣ стала знаменита лишь потому, что знаменитъ былъ этотъ монастырь въ Ронсевальскомъ ущельѣ, важная станцiя на пути къ Якову Кампостельскому. Не Ронсевальскiй ли монастырь, спрашивается тогда, вызвалъ къ жизни появленiе и пѣсни? Выяснилось однако, что это не совсѣмъ то; въ самое недавнее время эта близость паломничества и монастырскихъ святынь съ chanson de geste послужила темой кропотливаго и внимательнаго изученiя, и это то открываетъ цѣлый новый мiръ въ области пониманiя источниковъ и дальнѣйшаго развитiя эпопеи не только французской, а эпопеи вообще. Какъ самое общее и самое неожиданное слѣдствiе этихъ изысканiй и оказалось ближайшее участiе церкви и церковныхъ людей въ развитiи даже самой свѣтской изъ свѣтскихъ, героической и нацiональной поэзiи.

Поль Мейеръ на конгрессѣ историковъ въ Римѣ обратилъ вниманiе на существованiе чего-то вродѣ особаго института паломниковъ—жонглеровъ. Полчища паломниковъ сопровождали жонглеры. О нихъ существуютъ свѣдѣнiя по всей такъ называемой „французской дорогѣ“, тянувшейся отъ перевала черезъ Альпы на югъ въ Римъ. Это былъ главный путь паломничества. Особое названiе „les romés“ носили тѣ, кто ходилъ въ градъ Петра. Шли отъ монастыря къ монастырю, шли и очевидно, разъ тутъ были жонглеры, шли не молча... Что же пѣли жонглеры паломникамъ? Жозефъ Бедье, прослѣдившiй

шагъ за шагомъ, этапъ за этапомъ указанную Поль Мейеромъ „французскую дорогу" въ Италію, пришелъ къ тому выводу, что надо разъ на всегда окончательно разстаться съ гипотезой о кантиленахъ, т. е. о чемъ-то схожемъ съ нашими былинами, какъ объ источникѣ chansons de geste. Нѣтъ рѣшительно никакихъ данныхъ утверждать, что когда-либо во Франціи существовала эпопея въ формѣ пѣсенъ, схожихъ съ нашими былинами. Свое содержаніе авторы chansons de geste, эти жонглеры-клерики, жонглеры, бродившіе по монастырямъ, черпали изъ легендъ монастырскаго происхожденія, чернымъ по бѣлому записанныхъ въ пергаментскихъ и харатейныхъ спискахъ и относящихся къ существующимъ иногда даже до сихъ поръ монастырскимъ святынямъ. Такого легендарно христіанскаго происхожденія Гильомъ д'Оранжъ, Жераръ-де-Руссильонъ, Ожье Датчанинъ, Рауль де Камбрэ и другіе герои chanson de geste [1].

Поэзія значитъ вотъ въ какомъ смыслѣ служила церкви; церковь пользовалась поэзіей, совершенно такъ же, какъ она воспользовалась ею и для распространенія житій, напр. на западѣ знаменитыхъ поэтическихъ житій св. Евлаліи и св. Алексѣя Человѣка Божія, и явленіе это въ сущности не можетъ удивлять послѣ того, какъ мы знаемъ о религіозномъ происхожденіи средневѣковой драмы. Но поэтическія житія и житія драматизованныя (miracles), это поэзія писанная, искусственная; это не пѣсни, а рядъ поэмъ, сочиненныхъ поэтами. Надо-ли тогда смотрѣть и на chansons de geste, какъ на писанную, вовсе не народную поэзію; т. е. на явленіе, которое сопоставлять съ памятниками русской народной словесности не приходится?

Такъ и смотритъ на добытыя его работой выводы самъ Бедье. Мнѣ важенъ пока однако лишь этотъ образъ жонглера-клерика, жонглера-паломника, близкаго монахамъ и начитаннаго въ монастырскихъ легендахъ. Я спрашиваю: не принадлежала ли къ тому же типу „избранная масса" — создательница, по мнѣнію Буслаева, нашихъ духовныхъ стиховъ? Можетъ быть и русская эпопея пережила моментъ весьма схожій съ тѣмъ, что обнаружено работами Бедье относительно французской. Нельзя не поднять — не устоишь — подобныхъ вопросовъ, читая изслѣдованіе А. А. Шахматова о „Корсунской ле-

[1] Joseph Bédier. Les légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste. Paris 2 v. 1908 (ожидается еще два тома). Теорія Бедье прекрасно изложена по русски А. А. Смирновымъ въ статьѣ „Новая теорія происхожденія старо-французскаго эпоса" Записки Нео-Филологическаго Общества. Вып. IV, стр. 83 и слѣд. Спб. 1910. А. А. Смирновъ въ критической части своей статьи явился выразителемъ тѣхъ сомнѣній, какія вызвалъ Бедье у большинства его многочисленныхъ рецензентовъ. Подводя итоги, Смирновъ говоритъ: „Вмѣсто теоріи происхожденія эпоса мы получимъ теорію его развитія. Вмѣсто монастырскаго источника всего эпоса мы получимъ монастырскій періодъ черезъ который прошелъ весь эпосъ, основательно переработанный (стр. 125).

гендѣ“. А. А. Шахматовъ вообще стоитъ на точкѣ зрѣнія очень близко приближающейся ко взглядамъ Курта. Онъ часто въ своихъ разысканіяхъ о лѣтописныхъ сводахъ заключаетъ отъ лѣтописной записи или лѣтописнаго разсказа къ былинѣ или народному сказанію [1]. Самое блестящее изслѣдованіе его въ этомъ отношеніи—возстановленіе былины о Мстишѣ Лютъ Свѣнельдовичѣ [2]. А. А. Шахматовъ отождествляетъ его съ Никитой Залѣшанинымъ, дошедшихъ до насъ былинъ. Этотъ Мстиша, значитъ, отецъ Добрыни Никитича (Мстишинъ Микитичъ) и матери Владимира Малъфрѣди. Первоначально и Никита Залѣшанинъ былъ отцомъ Добрыни. Былинныя свѣдѣнія объ этомъ Мстишѣ-Микитѣ, какими пользовались лѣтописцы, сбивчивы. По однимъ это онъ убилъ Игоря, когда Игорь собиралъ дань въ землѣ Древлянъ, дань отданную раньше его отцу Свѣнельду. По другимъ онъ самъ убитъ Олегомъ Святославичемъ древлянскимъ за то, что охотился въ его владѣніяхъ; слѣдствіемъ чего была борьба Ярополка съ Олегомъ, кончившаяся гибелью послѣдняго. Тотъ же Мстиша или Мстиславъ отождествляется съ Мстиславомъ Владимировичемъ, братомъ Ярослава Мудраго, славнымъ Тмутараканскимъ героемъ. Не менѣе сбивчиво и то, что говорилось и пѣлось о Свѣнельдѣ. Историческій Свѣнельдъ, повидимому, воевода и бояринъ Святослава. Но онъ же названъ и бояриномъ Игоря и воспитателемъ Святослава. Все это вполнѣ въ духѣ обычныхъ хронологическихъ несообразностей былинныхъ спѣвовъ. Но намъ особенно важно во всемъ этомъ то, что Свѣнельдъ и Мстиша родоначальники Владимира по матери, Малъфрѣди, родня Добрыни Никитича, а объ этой Малъфрѣди можно думать, что она была христіанка и подарила одно село (Будутино) Десятинной церкви; во всякомъ случаѣ о ней говорятъ „какія-то записи Кіевской Десятинной церкви“ и сообщеніе о ней „явно связано съ Десятинной церковью“ [3]. Добрыня—по существу Купало, т. е. креститель Руси, для церкви богатырь близкій и дорогой.

Вотъ это послѣднее заставляетъ съ особымъ вниманіемъ отнестись къ изслѣдованію А. А. Шахматова о „Корсунской Легендѣ“.

То, что А. А. Шахматовъ назвалъ Корсунской легендой есть особое сказаніе о томъ, какъ Владимиръ крестился въ Корсунѣ. Легенда возникла въ XI в., и происхожденіе ея—клиросъ Десятинной церкви, въ составъ котораго входили потомки вывезенныхъ изъ Корсуни греческихъ поповъ [4]. Ни авторъ Древнѣйшаго свода, ни преп. Никонъ этой легенды не знали и они заставляютъ Владимира кре-

---

[1] Шахматовъ. Разысканія о древн. русск. лѣтописныхъ сводахъ. Спб. 1908 г. стр. 27, 65, 75—78, 81, 95, 109—113, 125—127, 331—334 и т. д. особенно же 477—480.

[2] Тамъ же, 355—377.

[3] Тамъ же, стр. 1087 и слѣд.

[4] Сборникъ въ честь Ламанскаго. Спб. 1908 г. II, стр. 1087 и слѣд.

ститься въ Кіевѣ [1]. Эта Корсунская Легенда важна намъ тѣмъ, что и ея содержаніе или, если такъ можно выразиться, ея фабулу А. А. Шахматовъ видитъ въ былинѣ. Онъ тутъ возстановляетъ мнѣніе уже высказанное Костомаровымъ. Согласно Корсунской легендѣ походъ въ Корсунь сопряженъ съ желаніемъ Владимира добыть себѣ важную жену—„цесаревну". На лицо всѣ признаки народно-пѣсенной темы о добываніи невѣсты [2]. Прибавлю отъ себя, темы не только эпической. Тема эта въ своемъ чистомъ видѣ находится въ хороводной пѣснѣ: „Ходитъ князь вокругъ города". Эта тема сплетается и съ другой, которую можно было бы назвать темой „укрощеніе строптивой невѣсты" [3]. Итакъ корсунскіе попы-клирошане Десятинной церкви, составляютъ сказаніе о походѣ на Корсунь, и ихъ главная цѣль возвеличить корсунскія святыни, находящіяся въ Десятинной церкви, находящіяся также и въ Новгородѣ и во Псковѣ. Для этого они пользуются схемой народной пѣсни. Прибавлю еще, что разсказъ о добываніи невѣсты въ Корсунѣ, а, можетъ быть, и въ самомъ Царьградѣ совершенно тождественъ съ разсказомъ о женитьбѣ Владимира на Рогнѣдѣ, въ которомъ главная роль выпала на долю Добрыни [4]. А Рогнѣда не забыта и въ христіанскихъ легендахъ [5]. Она далеко не представляется только язычницей. Сообщалось, что она крестилась одновременно съ Владимиромъ и приняла монашество. Нельзя-ли, стало-быть, и ее столько же, сколько и Малъфрѣдь, признать, если не жертвовательницей Десятинной церкви, то чтимой въ какомъ-либо монастырѣ?

Между изслѣдованіемъ А. А. Шахматова и работами Бедье то сходство, нѣсколько неожиданное и, какъ мнѣ кажется, чрезвычайно важное для изученія эпическихъ сказаній европейскихъ народовъ, что и тутъ, и тамъ обнаружена связь между церковными святынями и національной эпопеей. По теоріи Бедье оказывается, что въ монастыряхъ Франціи и Италіи, куда заходили паломники, составлены были легенды о герояхъ, чьи гробницы находились въ этихъ монастыряхъ, и о святыхъ реликвіяхъ, завезенныхъ въ нихъ изъ далекихъ странъ; впослѣдствіи эти легенды, написанныя сначала по латыни, были уже на національномъ языкѣ, особымъ составомъ бродячихъ жонглеровъ, сопровождавшихъ паломниковъ, переложены въ поэмы. По теоріи А. А. Шахматова древнѣйшая церковь въ Кіевѣ описываетъ происхожденіе своихъ святынь въ легендѣ, содержаніе которой широко черпаетъ изъ народныхъ былинъ [6]. При этомъ оказывается

[1] Тамъ же, стр. 1102—1108 и др.
[2] Тамъ же, ср. стр. 1152—1153.
[3] Обѣ темы см. въ моей Весенней обрядовой пѣснѣ т. II, стр. 285—297.
[4] Шахм. Раз., текстъ стр. 614.
[5] Сб. Лам. II, текстъ стр. 1095 примѣч. 1151.
[6] Аналогія была бы еще полнѣе, если бы Корсунскую легенду можно было предположить записанной сначала по-гречески. И основанія для такого предположенія есть. А. А. Шахматовъ считаетъ, что авторъ—грекъ.

еще и то, что цѣлый рядъ героевъ русской эпопеи, частью такихъ, которыхъ воспѣваютъ извѣстныя намъ былины (Добрыня, Владимиръ, Анастасія, Никита Залѣвшанинъ), частью же извѣстныхъ лишь по лѣтописямъ, но сюда попавшихъ изъ древнѣйшихъ недошедшихъ до насъ эпическихъ пѣсенъ (Рагнѣда, Олегъ, Мистиша Лютъ Свѣнельдовичъ), такъ или иначе связаны съ древне-русскими святынями. Таково сходство, таково и различіе.

Изъ теоріи Бедье вытекаетъ, какъ совершенно необходимое слѣдствіе, что нѣкоторые церковные круги, монахи и клерики, способствовали развитію поэзіи не только косвенно, но и прямымъ воздѣйствіемъ. Христіанская церковь дала средневѣковой поэзіи даже не только поэтическія легенды о святыхъ, вродѣ пѣсенъ о св. Евлаліи и объ Алексѣѣ Божьемъ Человѣкѣ, не только крестоносцешскіе chansons d'outrée, не только драматическіе Miracles и легенды о Богородицѣ, не только благочестивыя пѣсни, перерабатывающія любовную лирическую пѣсню но кромѣ того еще и эпическія поэмы: chansons de geste. Теперь нѣчто подобное, какъ будто бы вытекаетъ изъ изслѣдованій А. А. Шахматова и относительно Руси. Невольно возникаетъ предположеніе, что всѣ эти герои былинъ: Мстиша-Микита и его сынъ Добрыня, Малъфрѣдь, Рогнѣда, въ качествѣ добываемой невѣсты, не говоря уже о самомъ Владимірѣ, воспѣвались не безъ участія въ этомъ клироса Десятинной церкви, что они стали героями поэзіи не языческой, а уже христіанской. Были ли они сами христіане т.-е. были ли христіанами ихъ историческіе прототипы, какое это имѣетъ значеніе? Мы узнаемъ о Малъфрѣди, что о ней помнятъ въ Десятинной церкви, наряду съ блаженной княгиней Ольгой, о Рогнѣдѣ, что она постриглась и, можетъ быть, основала монастырь, а Добрыня, этотъ уже не предполагаемый, а дѣйствительно существующій былинный герой, прежде всего характеризуется, какъ говоритъ о немъ Вс. Ѳ. Миллеръ, какъ Купало, т.-е. креститель [1]. А кромѣ этого Добрыня вѣдь еще и Змѣеборецъ [2], такой же какъ и Георгій Побѣдоносецъ, и Ѳедоръ Тиронъ, и еще Алеша съ его не безинтереснымъ теперь patronimicum Поповичъ. Только Мстиша Лютъ Свѣнельдовичъ остается въ сторонѣ. Когда онъ превратится въ Никиту Залѣвшанина, о его христіанизаторской дѣятельности говориться не будетъ. Она либо забыта, либо ея и не было, и онъ только отецъ Купалы-Добрыни. Намъ остается спросить себя: надо ли думать, что греки-клирошане, составители Корсунской легенды лишь черпали сюжеты изъ эпическихъ пѣсенъ, либо, что подъ ихъ вліяніемъ еще возникали уже христіанскія эпическія пѣсни?

---

[1] Очерки русской народной словесности. Москва. 1897. стр. 144 и слѣд., въ Хронографѣ ред. 1512 г. сказано: „а Добриню посла и Новгород и повеле всѣхъ крестити“ прив. у Шахм. Корс. лег. Сб. Лам. II, стр. 1079.

[2] Вс. Ѳ. Миллеръ, тамъ же.

Сопоставленіе теоріи Бедье о монастырски-паломническомъ происхожденіи chansons de geste съ разысканіемъ А. А. Шахматова о корсунской легендѣ какъ будто отвлекло насъ отъ духовныхъ стиховъ. Оно заставляетъ однако думать, что вообще т. наз. народная эпопея европейскихъ народовъ—созданіе пѣвцовъ по основному типу своему схожихъ съ каликами перехожими. Насъ уже всецѣло вернетъ къ репертуару нашихъ каликъ одно любопытное мѣсто изъ англо-саксонской поэмы о Беовульфѣ. Воспѣвая великолѣпіе построенной Хродгаромъ залы, мѣста дружиннаго пиршества, названной имъ Хеоротомъ, поэтъ изображаетъ въ такихъ выраженіяхъ происходившія тамъ пиво и медо-питія, чему и позавидовалъ врагъ людей изъ породы Каина, страшное чудище, Грендель:

> „Тамъ арфы звенѣли и слышался сладкій голосъ скопа. Сказывалъ, кто умѣлъ, повѣсть о первомъ, древнемъ происхожденіи людей, говорилъ, что Всемогущій создалъ твердь, свѣтлое пространство, которое окружала вода, установилъ все побѣждающіе солнце и мѣсяцъ, чтобы свѣтилъ свѣтъ на населеніе земли и украсилъ лоно почвы цвѣтами и листьями“ (стихи 89—99).

Древній скопъ представленъ поющимъ именно духовный стихъ Иначе нельзя понять этого мѣста. Рѣчь идетъ о стихѣ разсказывающемъ мірозданіе.

Застольныя пѣсни существовали и у насъ, и въ княжескихъ сѣняхъ онѣ были обычнымъ развлеченіемъ. Въ подтвержденіе этого, въ чемъ впрочемъ было бы и такъ странно сомнѣваться, приводится обыкновенно очень извѣстное мѣсто Патерика, гдѣ разсказывается, какъ Ѳеодосій Печерскій посѣтилъ князя Святослава Ярославича [1], тогда временно занявшаго великокняжескій столъ въ Кіевѣ. „Тако всѣмъ играющимъ и веселящимся, яко обычаи есть предъ княземъ“— сказано здѣсь, сѣлъ преп. Ѳеодосій на свое мѣсто. На этотъ же самый разсказъ ссылаются однако и какъ на доказательство того, насколько нетерпимо относились „новые люди“ къ играмъ и пѣснямъ на пирахъ. Преподобный Ѳеодосій, слушая музыку и пѣніе, „бѣ въ краи его (т.-е. князя) сѣдя и долу нича, яко же мало въсклонився рече къ тому: то боудетъ ли сице на ономъ свѣтѣ; тоу абіе онъ о словѣ блаженнаго оумилився и мало прослезився повелѣ тѣмъ престати“. И повѣствованіе продолжаетъ: „оттоле аще коли приставляше тѣхъ играти, ти слышавше блаженнаго пришедша, то повелеваша тѣмъ престати отъ таковыя игры“. Распоряженіе, ясно показывающее, что самое представленіе о томъ, чтобы за княжескимъ пиромъ можно

---

[1] В. Яковлевъ. Памятники русск. литературы. XII и XIII вв., Спб. 1872, стр. LIII.

было пѣть духовныя пѣсни, совершенно чуждо автору приведеннаго разсказа. На пиру пѣлись стало быть, какъ будто лишь свѣтскія пѣсни, нечестивыя и не согласныя съ христіанской моралью. Значитъ представленіе возникающее изъ „Беовульфа“ не примѣнимо къ нашимъ поэтическимъ древностямъ.

Но вотъ совершенно иначе понять обстоятельства дѣла поможетъ намъ „Поученіе Зарубчаго Чернеца Георгія“. Оно учило:

> „Смѣха бѣгаи лихаго; скомороха и сла точьхара и гудця и свирця нѣ оуведи оу домъ свои глума ради; поганьско бо то есть, а не крестьяньско, да любяи та глумлѣнья поганъ есть и съ крестьяны причастья не имать; дьяволи бо то суть всегда сли съ мысци и созванья и весѣлья блудьская бо то есть краса и радость бѣсящихся отрокъ; а крестьяньскы суть гусли, прекрасная доброгласная псалтыря; еюже присно должьни есмы веселитися“ [1].

Обращаю вниманіе на послѣднія слова. Христіанство устами Зарубчаго Чернеца Георгія сулитъ свои собственныя духовныя радости, свое искусство, свои пѣсни. Что пѣніе псалмовъ рано установилось на Руси и ихъ умѣли пѣть, видно изъ Патерика. Нѣсколько разъ, т. е. упорно изображается преп. Өеодосій поющимъ псалмы [2]. Онъ прядетъ кудель, что было обычнымъ его занятіемъ, прядетъ кудель на продажу и для книгъ, которыя переплеталъ великій Никонъ и подпѣваетъ псалмы. Изъ безхитростнаго разсказа Патерика его образъ какъ будто еще новымъ вѣнцомъ святости окружаетъ „доброгласная псалтыря“. И такъ характерно это монастырское пѣніе за работой. Простой человѣкъ и до сихъ поръ не умѣетъ работать иначе, какъ подъ пѣсню. Рабочая пѣсня изначальная, не только крѣпкая быту, но важная составная часть его. Ритмъ рабочей пѣсни учитъ работать, налаживаетъ на нее, воспитываетъ неустойчивое легко воспламеняемое вниманіе. Псаломъ замѣнилъ посидѣлочную пѣсню. Не одинъ Өеодосій прялъ въ Печерскомъ монастырѣ; не одинъ онъ, конечно, и пѣлъ за работой псалмы [3]. Не ясно ли, что представить христіанство въ принципѣ враждебнымъ пѣнью—нельзя?

Конечно скомороховъ ни въ коемъ случаѣ не мыслимо считать даже терпимыми ни церковью, ни христіанствомъ вообще [4]. Но изобличать и преслѣдовать „потѣшныхъ людей“, какъ бы ни назывались они:

---

[1] Срезневскій. Свѣд. и Зам. т. I, VII, стр. 56—57 1-го вып.

[2] Яковлевъ. Пам. русск. лит. XII и XIII вв., ср. стр. XXI, XXIII, XXXII и друг.

[3] Тамъ же, стр. XXIV.

[4] О преслѣд. скоморошества см. у Ал. Веселовскаго, Раз. въ обл. дух. стиха VII. Прил. къ XLV т. Запис. Имп. Ак. Наукъ стр. 149—222 и Фаминцинъ, Скоморохи на Руси. Спб. 1889, стр. 159—167.

жонглеры, шпильманы, мимы, скоморохи или игрецы, и отрицать вообще поэзію—вещи разныя. Не пора ли признать это? Не пора ли разбираться въ явленіяхъ, различая оттѣнки? Поученія, направленныя противъ язычества, даютъ возможность составить довольно длинный списокъ запретныхъ развлеченій и забавъ. Вотъ этотъ перечень: „плясаніа и всякіа игры“, „позоры дѣюще“, „на улицахъ града урословіа и глумленіа“, „плесканіа рукъ, пѣсьни сатаниньскія“, „смѣхотворци, скоморохи, игрецы“, „бубенная плесканья, свирѣльныи звук, плесканья сотонина, фряжьскія слоньница, гусли, мусикиа и замара“, „скоморохи, слы точьхара, гудцы, свирцы“, „кощюны елиньскыя и басни жидовьския“. Православіе не признаетъ музыкальныхъ инструментовъ, оттого ихъ оно и преслѣдуетъ. Но оно вполнѣ признаетъ пѣніе. Что Зарубчій Чернецъ Георгій имѣетъ ввиду не только библейскіе псалмы, и не только библейскіе могъ пѣть и св. Ѳеодосій Печерскій, можно заключить изъ этого запрещенія, находящагося въ „Сказаніи Изосима объ отреченныхъ книгахъ“: „ни міръскихъ составленныхъ псалмовъ глаголите въ церкви“ [1]. Эти „міръскіе составленные псалмы“ сами по себѣ, стало быть, не запрещаются. Ихъ не надо пѣть въ церкви, но ихъ отнюдь не отмѣчаютъ среди отреченныхъ. Рядомъ съ этимъ послѣднимъ извѣстіемъ мнѣ и хотѣлось бы напомнить о найденномъ Срезневскимъ упоминаніи о „словутьномъ пѣвцѣ Митусѣ“ [2]. Его захватилъ дворецкій князя Даніила у владыки Перемышьскаго. Срезневскій спрашиваетъ себя, не идетъ ли тутъ рѣчь просто о знаменитомъ пѣвчемъ. Но не все ли это равно? Развѣ знаменитаго пѣвчаго не заставили бы пѣть и еще что нибудь кромѣ службы? „Міръскіе составленные псалмы“, во всякомъ случаѣ, подходящій репертуаръ для пѣвца, состоящаго при епископѣ. Но про этого Митусу сказано, что онъ „за гордость не въсхотѣ служити князю Данилу“. Пѣвецъ предпочелъ службу у владыки!

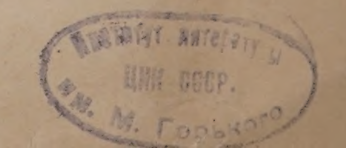
Мы можемъ отвѣтить теперь на вопросъ: долженъ ли казаться страннымъ при знакомствѣ съ русской словесностью открытый Поль Мейеромъ и Бедье образъ жонглера, сопровождающаго паломниковъ? И, можетъ быть, для тѣхъ древнихъ временъ позволительно нѣсколько отрѣшиться отъ взгляда на каликъ перехожихъ и Духовные стихи, какъ на совершенно особый строго отдѣленный отъ старинъ и историческихъ пѣсенъ родъ поэзіи; собиратели былинъ отмѣчаютъ нерѣдко совмѣщеніе у одного пѣвца обоихъ эпическихъ родовъ; тогда въ этихъ жонглерахъ-паломникахъ, шедшихъ по дорогамъ Франціи и Италіи, мы узнали бы близкое намъ представленіе, изображенное въ стихѣ о „сорока каликахъ со каликою“.

Евгеній Аничковъ.

---

[1] П. др. р. к. пр. I, 789.

[2] Древн. Пам. Извѣст. 2-го Отд. Ак. Н. 4^0, т. X, стр. 194.



Напечатано по распоряженію Императорскаго Русскаго Географическаго Общества.